46e ANNEE (5e SÉRIE) N° 26 27 JUIN 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Notre Chapitre cathédral comprend 10 chanoines prébendés. Ils ne touchent pas de distributions ou jetons de présence pour l'assistance aux offices du chœur ; mais les absences non motivées sont notées, et frappées d'amendes.

Le can. 420, § 1, n. 4, déclarant excusés : *qui de Capitulo ab Episcopo deputatus vacat parœcialibus officiis,* on demande :

1° Faut-il entendre *officia parœcialia* seulement dans la cathédrale, ou bien dans n'importe quelle église du diocèse ? — Un chanoine accomplit les fonctions curiales dans une église paroissiale filiale, tous les quinze jours. Doit-il être frappé d'amendes pour les absences du chœur pendant ce temps ?

2° Deux chanoines présentés par l'évêque ont été nommés aumôniers militaires. De ce fait, obligation pour eux de faire chaque année une dizaine de jours de service actif pendant les manœuvres. Faut-il assimiler ces fonctions au service paroissial ? Ces chanoines sont-ils exempts de la présence au chœur, ou doivent-ils être frappés d'amende en raison de leur absence ?

3° Un chanoine a été nommé par l'évêque Directeur national des Œuvres pontificales diverses. A ce titre, il doit s'absenter pour assister à des congrès, pour faire des prédications en faveur de ces œuvres... Comme le même can. 420, § 1, n. 6, prévoit excuse pour les chanoines *qui pontificia legatione funguntur,* ces termes contiennent-ils un motif d'excuse pour ce chanoine directeur d'œuvres ? Doit-il au contraire, lui aussi, être frappé d'amende pour ses absences ?

R. — Le can. 395 § 1 fait à l'évêque un devoir, généralement parlant, dans les chapitres où n'existent pas les distributions quotidiennes, ou des distributions quotidiennes raisonnables, d'en créer, en prenant le tiers de certains revenus bien caractérisés.

L'Eglise veut, en effet, que les chanoines ne perçoivent pas en bloc tous les revenus attachés à leur bénéfice. Elle a distingué avec soin la *prébende,* revenu assuré du bénéfice lui-même, de certains autres, distributions quotidiennes, distributions *inter præsentes,* émoluments, provisions, obventions. L'un des buts que l'Eglise s'est proposés en faisant ces distinctions et divisions minutieuses, c'est de pourvoir exactement à l'accomplissement des devoirs religieux qui sont ceux propres des chanoines. Elle n'entend pas, d'une part, que ceux-là fassent les fruits « siens, » qui seraient inattentifs à leurs obligations, négligents, infidèles, qui feraient bon marché de la résidence, de l'assistance au chœur, de la participation à certaines cérémonies spéciales, etc. D'autre part, elle veut que les émoluments qui sont attachés à la présence et à l'assiduité profitent aux diligents, à ceux qui font montre de conscience sévère, d'excellente volonté, dans la façon dont ils accomplissent tous leurs devoirs.

Dans l'attribution et les retenues des diverses catégories des fruits du canonicat, l'Eglise se montre plus ou moins sévère, suivant les cas. Aussi y a-t-il des règles diverses pour les fruits de la prébende, pour les distributions quotidiennes, etc. (Cf. can. 420 § 1, 421, 420 § 2).

L'Eglise tient beaucoup aux distributions quotidiennes, parce que c'est l'un des moyens les plus aptes à amener l'assiduité aux offices du chœur. Elle demande que ces distributions ne soient pas dérisoires, auquel cas elles ne serviraient de rien, chacun pouvant supporter facilement la perte de revenus fort modiques.

C'est là l'explication du can. 395 § 1, et du devoir qu'a l'évêque, en général, de créer ces distributions, et dans une quotité suffisante, là où elles n'existaient pas au moment de la publication du Code.

Il peut cependant se trouver des chapitres où il est difficile de créer ces distributions. C'est parfois impossible même, pour l'excellente raison que la matière sur laquelle ces distributions doivent être prises n'existe pas toujours, comme le plus souvent en France, par exemple.

Dans ce cas, l'Eglise n'abandonne pas néanmoins l'idée de ces distributions, et l'évêque a le devoir de constituer un système d'amendes frappant toutes les absences injustifiées, et atteignant absolument tous les membres des chapitres obligés à la résidence et présence : dignités, chanoines, bénéficiers. C'est le sujet du can. 395 § 2. Ces amendes doivent correspondre à de véritables distributions quotidiennes, tenir leur place, et par conséquent être suffisamment élevées pour arriver au but des distributions quotidiennes : assurer la présence au chœur, assez sensibles pour que l'on ne s'avise pas de les traiter facilement par le mépris. On sait que le régime des amendes est depuis fort longtemps bien assis dans l'arsenal des peines ecclésiastiques (cf. A. Amanieu, *Dictionn. de Droit canon.*, art. *Amendes).* Benoît XIV, à la suite de divers auteurs très bons psychologues, le croyait éminemment propre à assurer, chez les hommes en général, et chez les ecclésiastiques en particulier, l'obéissance aux lois : c'est, dit-il, un

moyen facile à appliquer, et riche de conséquences excellentes.

Il reste donc acquis que les amendes, dans les chapitres, doivent tenir lieu des distributions quotidiennes. Par suite, les causes d'excuse seront les mêmes dans les deux cas : pourront échapper aux amendes, malgré leur absence, ceux-là et ceux-là seuls qui pourraient, dans les mêmes circonstances, toucher les distributions quotidiennes. Ainsi les can. 420, 421, etc., qui fixent les règles d'excuses pour les distributions quotidiennes, se rapportent aussi à la possibilité des amendes. Les explications des auteurs antérieurs au Code, par rapport aux distributions quotidiennes, vaudront relativement aux amendes qui remplacent ces distributions, dans les points, bien entendu, où le Code n'a pas introduit un droit nouveau, différent de l'ancien. Les prescriptions des can. 420, 421, etc., relatifs aux excuses pour distributions quotidiennes, et pour amendes, qui sont du droit ancien, seront à interpréter suivant ce droit.

Pour la solution des trois cas qui sont posés, on fait appel à deux chefs d'excuses énumérés par ces canons. Le can. 420 § 1, n. 4, déclare excusée pour les distributions quotidiennes, et par conséquent pour les amendes, l'absence de certains personnages qui se livrent, du mandat de l'évêque, au ministère paroissial. Le même can., n. 6, excuse de même ceux qui ont à remplir une légation, un mandat, une députation pontificale. Il importe d'autant plus de bien interpréter ces textes légaux, que notre correspondant lui-même a, sans doute sans s'en apercevoir, substitué à l'un de ces textes une assertion de portée bien plus générale.

* *

D'abord, can. 420 § 1, n. 4 : « Le Vicaire paroissial, ou un autre du chapitre, soit curé, soit coadjuteur député par l'évêque, pendant qu'il est occupé aux offices paroissiaux. »

Il ne s'agit pas, dans ce texte, de quiconque fait du ministère ecclésiastique, ou curial, fût-il à ce député par l'évêque. Le texte légal n'est pas celui que notre correspondant nous a envoyé : *qui de Capitulo ab Episcopo deputatus vacat parœcialibus officiis*. Il ne s'agit pas de quiconque, membre du chapitre, que l'évêque a mandaté pour aller faire l'office de curé. Les termes du canon ne sont pas ainsi universels. On remarquera la différence de ce n° 4, avec d'autres n°s, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, qui ont cette portée générale, indéterminée : *qui... prohibentur ; qui... funguntur ; qui... vacant ; qui... mittuntur ; qui... absunt ; qui assistunt ; qui... comitantur ; qui operam navant*. Là, c'est tous ceux qui sont dans les conditions visées ; *qui*, quiconque. Mais le n° 4 désigne spécialement, spécifiquement, quels sont ceux dont les occupations paroissiales peuvent légitimer l'absence du chœur.

Le Code se sert de trois dénominations différentes : *Vicarius parœcialis, parochus, coadjutor*, et ce sont les personnages seuls qui portent l'un de ces titres, qui sont exemptés de la présence au chœur pendant qu'ils accompliront leur office de curé, leur ministère paroissial.

Vicarius parœcialis, c'est le vicaire de la paroisse pleinement unie au chapitre qui a la cure actuelle de cette paroisse, et dont il est question au can. 471, et pas d'autre personnage. Ce n'est pas un chanoine que l'évêque enverrait comme vicaire à l'un des curés de la ville, ou de l'autre bout du diocèse.

Parochus, c'est le curé de la paroisse de la cathédrale (dans le cas) si la paroisse n'est pas unie de plein droit au chapitre, si le chapitre n'a pas la cure habituelle de cette paroisse. Cette paroisse est alors desservie comme toutes les autres, non point par un vicaire du chapitre, un *vicaire-curé*, mais par un curé. C'est ce curé-là qui est visé au can. 420 § 1, n. 4, et non pas un chanoine qu'un évêque nommerait (?) curé d'une paroisse quelconque de la ville ou du diocèse. Dans notre commentaire de la constitution apostolique *Valde decet*, du 29 juillet 1928 (cf. *Ami*, 1929, p. 1 et suiv.), nous avons marqué, parmi les dispositions transitoires du chapitre abbatial de *Nonantola*, la concession faite par le pape, d'après laquelle les chanoines, précisément parce qu'ils n'ont pas encore de prébende déterminée, peuvent, soit conserver leurs titre, fonction, bénéfice, de curés, ou accepter ces titre, fonction et bénéfice (cf. *Ami*, p. 3, n. 3). Mais c'est là une disposition transitoire, qui, sans nouvel indult, cessera dès la constitution des prébendes. Dès lors, dans ce chapitre comme dans les autres, celui-là seul, parmi les chanoines, aura les titre, fonction, de curé qui sera curé de la paroisse du chapitre.

De même, le coadjutor dont il s'agit ici, ce n'est pas tout chanoine que l'évêque prétendrait députer auprès de n'importe quel curé, suivant le can. 475. C'est le chanoine désigné pour remplir la même charge auprès du vicaire, ou du curé, précédemment déterminés, et auprès d'eux seuls.

En d'autres termes, il s'agit, au can. 420 § 1, n. 4, du seul curé de la cathédrale, et, s'il y en a, du chanoine qui, de mandat épiscopal, tient auprès de ce curé le rôle du coadjuteur dont s'occupe le can. 475.

Le can. 420 § 1, n. 4, doit donc être traduit : « Le vicaire-curé de la cathédrale, le chanoine que l'évêque a nommé curé de la paroisse de la cathédrale, le chanoine que l'évêque a nommé coadjuteur de l'un de ces deux premiers personnages, le temps qu'ils passent à leur ministère paroissial. » Nous parlons d'église cathédrale, relativement à la question qui nous est posée. Il faut, dans la généralité des cas, traduire par : *église du chapitre*.

Les auteurs, en effet, parlant du ministère paroissial qui exempte de l'assistance au chœur, sont unanimes à déterminer que c'est le ministère qui se fait dans l'église du chapitre, et non pas ailleurs.

Ainsi, Barbosa, *De officio et potestate Episcopi*, part. III, alleg. LIII, n. 129 : « Sont tenus

pour présents au chœur, ceux qui exercent la charge d'âmes qui intéresse cette église, pendant qu'ils sont en train d'administrer les sacrements ou de faire autre chose qui regarde la charge d'âmes même... Mais s'ils exerçaient la charge d'âmes dans d'autres églises, pendant qu'ils seraient dans ces églises administrant les sacrements, ils ne pourraient pas toucher les distributions qu'ils toucheraient s'ils résidaient dans l'église cathédrale, ou collégiale, dans laquelle ils ont leurs canonicats ou dignités... »

Du même auteur, se rapportant à la deuxième partie de la décision précédente *(op. et loc. cit.*, n. 83) : « Celui qui obtient un canonicat et une cure en quelque lieu qu'elle soit, est tenu de résider dans la cure. Il ne doit pas, pour cela, être privé de son canonicat, mais il en perd seulement les distributions quotidiennes, bien que cela soit ne pas percevoir pour motif d'absence pour une juste cause. »

Du même, *De canonicis et dignitatibus ecclesiar. cathedral. et collegiat.*, cap. XXIV, n. 11 : « Ceux qui sont occupés à la charge d'âmes qui touche leur dignité ou leur canonicat, pendant qu'ils sont en train d'administrer les sacrements, ou de faire autres choses qui regardent la charge d'âmes même, gagnent les distributions quotidiennes, et sont regardés comme présents au chœur, comme le disent décidé... (suivent les noms de seize auteurs différents et un décret de la S. C. du Concile, *Lauden.*, 24 nov. 1617). Mais s'ils avaient la charge d'âmes dans d'autres églises, pendant qu'ils résideraient dans ces églises et y administreraient les sacrements, ils ne peuvent pas toucher les distributions, qu'ils toucheraient s'ils résidaient dans l'église cathédrale ou la collégiale, dans laquelle ils ont leur dignité ou canonicat, ainsi... (3 auteurs cités). »

Ferraris, *Prompta Biblioth.*, v° *Distributiones quotidianæ*, art. I, n. 39 : « Gagne les distributions quotidiennes le chanoine absent du chœur à l'occasion du service de l'église annexée à son canonicat, comme s'il était présent... »

Benoît XIV, dans ses *Institutiones ecclesiasticæ*, Instit. CVII, n. 56, après avoir cité les prescriptions du concile de Trente ordonnant que le chanoine qui aurait une cure serait réputé présent au chœur, tout le temps qu'il résiderait dans sa cure, y faisant la charge d'âmes, relativement aux fruits de sa prébende, ajoute que, s'il acquiert ces fruits de sa prébende, il ne peut cependant pas avoir droit aux distributions quotidiennes, « comme l'a ordonné S. Pie V, et comme le rapportent savamment Fagnan et Gonzalez. » Il en est autrement, poursuit le docte canoniste, si quelqu'un a un canonicat, et une charge d'âmes annexée, dans la même église. Alors, en effet, la S. C. du Concile a décidé, *Mediolanen.*, 13 février 1639 : « La S. C. a résolu que le demandeur ayant le fardeau de la charge d'âmes annexée et qui, aux temps de la célébration des offices divins, entend les confessions, ou exerce autres choses regardant la charge même, gagne les distributions quotidiennes, même s'il n'assiste pas aux offices. » Même chose fut réglée le 19 septembre 1643 : « La S. C. a décidé qu'au prévôt de l'église collégiale de Castelnuovo, à qui est annexée la charge d'âmes avec l'administration des sacrements, sont dues les distributions quotidiennes, aux temps des offices divins, si, durant ce temps, il est en train d'exercer cette charge d'âmes, et d'administrer les sacrements. »

Citons enfin la grande autorité en fait de chapitres et de chanoines, Scarfantonius. Dans ses *Animadversiones ad Lucubrationes canonicales Francisci Ceccoperii*, part. I, liv. II, tit. X, n. 8 et suiv. ; tit. XI, n. 9, 10, le savant et incontesté canoniste établit le droit aux distributions quotidiennes pour celui qui exerce la charge d'âmes annexée à son canonicat, pourvu que ce ne soit pas un prétexte vain et futile. Et il ajoute : « Pourvu qu'il exerce la charge d'âmes dans la cathédrale même, ou la collégiale; si, en effet, par dispense apostolique, il avait la charge d'âmes dans une autre église, alors il ne toucherait pas du tout, *minime perciperet*, les distributions quotidiennes, pendant que, occupé au dit exercice, il n'est pas présent au chœur. »

La cause est donc entendue et certaine : la charge d'âmes dont il s'agit, et dont l'exercice permet d'être absent du chœur, tout en touchant les distributions quotidiennes comme si l'on était présent, est *la charge d'âmes exercée dans la cathédrale ou la collégiale même où l'on est chanoine.*

Et l'on voit que le Code, en spécifiant les qualités de vicaire paroissial, de curé, de coadjuteur, ne peut avoir une autre doctrine que la traditionnelle, sur ce point antérieurement si déterminé du droit ancien.

On verra même, dans la détermination de ces trois personnages, — vicaire, curé, coadjuteur, — une allusion à un autre point de la doctrine communément reçue antérieurement, et imposée du reste par le Saint-Siège. Nous voulons parler de la réponse à cette question : D'autres chanoines que ceux qui étaient réellement astreints à la charge d'âmes dans l'église du canonicat, pouvaient-ils, par zèle, aller s'employer à la distribution des sacrements, au ministère, à la célébration des messes, dans cette même église ?

La réponse était négative. En 1573, sur l'ordre de Grégoire XIII, la S. C. du Concile promulgua un décret d'après lequel toutes ces célébrations ou administrations « de dévotion » ne permettraient pas de percevoir les distributions quotidiennes. Pour que ces distributions fussent acquises, il faudrait que les chanoines aient reçu de leurs supérieurs *l'ordre* d'aider ainsi au ministère paroissial de leur église : « *Sanctissimus Dominus Noster, etiam ex sententia Congregationis Concilii, declaravit, non posse, nisi quando sic jussissent eorum Superiores, quos tamen admoneri voluit, ut ab hujusmodi jussu abstineant.* » (Cf. Benoît XIV, *op. et loc. cit.*, n. 74).

Se référant sans nul doute à ce décret, S. Charles Borromée fit insérer cette doctrine dans son concile de Milan. Quant à la S. C. du Concile, elle l'imposa toujours. Benoît XIV cite encore les deux déclarations du 14 mars 1620 : les chanoines ne pouvaient pas s'éloigner du chœur pendant la récitation des Heures, pour l'audition des confessions et la célébration des messes, et s'ils le faisaient, ils perdaient les distributions afférentes aux Heures précitées pendant leur absence. Même décision, le 15 mars 1592, pour Réate, où la S. C. marqua qu'il fallait un ordre adressé aux chanoines : *nisi... ab eo, ad quem spectat, compulsi aut jussi fuerint*. Et Benoît XIV rapporte avec complaisance *(op. et loc. cit.*, n. 76) l'opinion de Passerinus, d'après laquelle une coutume contraire ne saurait prescrire, parce qu'elle serait déraisonnable et réprouvée.

Il est difficile de ne pas voir, dans la détermination précise du Code, un écho de cette doctrine.

L'autre texte allégué par notre consultant, est le suivant : « Sont excusés du chœur, de telle sorte qu'ils perçoivent les fruits de leur prébende et les distributions quotidiennes : ... 6° ceux qui accomplissent ailleurs une mission pontificale, ou qui servent, de fait, la personne du Pontife Romain. »

Pour le sujet qui nous occupe, ce texte n'a pas besoin d'une longue explication. Il est facile, en effet, de voir qu'il s'agit d'un envoi de chanoines en dehors du lieu de leur canonicat : *alibi*, ailleurs ; d'une mission, légation, ambassade, etc., *legatione ;* d'un envoi fait par le pape, *pontificia legatione*. Dans les textes légaux, tout comme dans le langage courant, l'adjectif *pontifical* s'emploie quand il s'agit du pape, et de lui seul. Quand il désigne un autre prélat, ou pontife, c'est dans des expressions bien déterminées et restreintes, que tout le monde comprend, comme *office pontifical*, par exemple, se dit de l'office solennellement célébré par un évêque. Nul doute qu'ici, texte et contexte, la fin du canon par exemple, parlant de ceux qui servent au moment même et réellement le Souverain Pontife, n'indiquent, à ne pas pouvoir s'y tromper, que *legatione pontificia* désigne la mission *apostolique, papale*, et pas du tout épiscopale.

* *

Ceci dit, il va nous être très facile de donner les réponses directes aux trois questions posées : réponses que tous nos lecteurs entendent déjà parfaitement.

Ad I. Il s'agit, et uniquement, du ministère paroissial exercé dans l'église, cathédrale ou collégiale, du canonicat, et du ministère exercé par l'un des trois personnages déterminés par le Code. Le texte légal ne dit pas, en effet : *quiconque, député par l'évêque;* mais il spécifie les trois acteurs du ministère possible : *vicaire-curé, curé, leur coadjuteur*.

Ce chanoine donc qui va, tous les quinze jours, exercer le ministère paroissial dans une église autre que la cathédrale, ne peut pas percevoir les distributions quotidiennes comme s'il était présent. Il perçoit, en raison de son absence non excusée, ce qui remplace les distributions quotidiennes : l'amende. C'est le droit et la justice.

Ad II. L'aumônerie militaire n'est pas une cure, la charge d'âmes, d'abord. Ce n'est pas, non plus, le ministère paroissial célébré dans la cathédrale. Enfin, ces aumôniers militaires ne sont ni le vicaire-curé, ni le curé de la cathédrale, ni le coadjuteur de l'un d'eux. Ils sont absents, sans excuse. Ils n'ont pas droit aux distributions quotidiennes. Ils sont légitimement frappés des amendes correspondant à leur absence.

Ad III. Le chanoine nommé par l'évêque n'a pas une nomination pontificale, apostolique, mais simplement épiscopale. La direction des œuvres n'est pas une mission. Elle n'est pas une mission qui force à changer de pays, *alibi*, ces œuvres soient-elles décorées du titre de pontificales, Propagation de la Foi, Œuvre de Saint-Pierre, Sainte-Enfance, *Pro Pontifice et Ecclesia*, etc., car ce n'est pas de ces œuvres ni d'œuvres en général que s'occupe le texte légal. Le can. 420 § 1, n. 6, ne s'applique pas à des directions d'œuvres confiées par l'évêque. Il ne s'applique même pas à des directions données par le Pape : les chanoines directeurs d'œuvres pontificales, à Rome, ne sont pas dispensés de l'assistance au chœur par ce texte du droit commun.

Ce chanoine directeur d'œuvres, nommé par l'évêque, n'a donc aucun droit aux distributions quotidiennes, quand il n'assiste pas réellement et personnellement au chœur. Il a parfaitement droit, par contre, à être frappé des amendes prévues.

Donc, tous les chanoines dont il s'agit dans la question à nous posée par notre vénérable consultant, sont absents du chœur sans excuse, et sont légitimement soumis aux amendes correspondant à leurs absences. A tous l'on peut adresser ce spécimen de la poésie canonique cité par Scarfantonius :

Quid facis extra chorum, qui debitor Officiorum
Es Divinorum ? Cur induis acta vagorum ?

Q. — 1° Les morts peuvent-ils nous voir, connaître nos pensées, entendre nos prières ?

2° Quel est, à ce sujet, l'enseignement précis de l'Eglise ?

R. — Il faudrait, avant tout, préciser ce que vous entendez par « les morts » ? S'agit-il des *élus* déjà en possession du bonheur éternel ? Est-il question des *âmes du Purgatoire* ? Voulez-vous parler des *damnés* ?

I. — En ce qui concerne les élus déjà en possession du bonheur éternel, la doctrine de l'Eglise est très ferme : puisqu'elle autorise les fidèles de cette terre à leur adresser des prières, il faut, de toute nécessité, que ces prières leur soient connues et, partant, que les élus aient quelque connaissance de nos pensées et continuent à s'occu-

per de nous. Il n'y a point de définition particulière sur ce point ; mais l'enseignement unanime des théologiens y supplée suffisamment. « Aux bienheureux, déclare un ancien concile de Paris (1528) est ouvert uniformément le divin miroir, dans lequel resplendit tout ce qui les intéresse. » (Mansi, XXXII, 1174). Et cette assertion est profondément juste.

En effet : 1° En tant qu'appelés à la vie de la grâce, les élus devront connaître les mystères de notre foi, qu'ils ont cru en cette vie. La vision ne peut pas être inférieure à la foi ; 2° En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles de ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le Créateur. Il est assez difficile de dire avec précision jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec S. Thomas (Ia, q. 12, a. 8, ad 4) ; 3° En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront, soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières (idées infuses), tout ce qui peut les intéresser dans leur propre personne, dans leurs affections et dans leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères : « Mourant dans la paix du Seigneur, écrit le P. Terrien (*La grâce et la gloire,* l. IX, c. 4, p. 178-179), elles nous quittent pour un temps ; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque suivant la mesure que le demandent et notre propre intérêt et le plein rassasiement de leur désir, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine. » C'est aussi en vertu de la règle que rien de ce qui les intéresse personnellement n'échappera aux élus, que S. Thomas assure que les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites. Si d'autres théologiens (Suarez, par exemple) estiment qu'il est peu vraisemblable que des actes comme des prières, des vœux, des fêtes, soient connus des élus par la vision intuitive au même titre que l'essence divine, ils admettent cependant qu'à défaut de cette vision interviendraient ici la connaissance infuse ou les révélations particulières. Mais tous sont d'accord pour affirmer que les élus nous voient, entendent nos prières et connaissent les pensées que nous avons d'eux et que nous dirigeons vers eux par l'intention.

II. — Les âmes du Purgatoire ont-elles cette connaissance? L'Eglise n'a aucun enseignement à cet égard, et les théologiens eux-mêmes sont divisés.

Pour S. Thomas d'Aquin, les âmes du Purgatoire, ne jouissant pas encore de la vision béatifique, ignorent ce que nous pensons ou ce que nous disons. Et le Docteur Angélique s'appuie sur ce principe pour affirmer que nous n'avons pas à implorer leurs suffrages, par la prière (IIa-IIæ, q. 83, a. 4). On peut dire que c'est là l'opinion des anciens théologiens : Alexandre de Halès, S. Antonin, A. Tostat, P. de la Palu, Richard de Mediavilla et, en général, des Sententiaires. (IV, dist. 15).

D'autres théologiens, — et en général ce sont des théologiens d'une époque plus rapprochée de nous, — estiment que la vision intuitive n'est pas nécessaire pour que les âmes des défunts puissent nous voir, connaître nos pensées et entendre nos prières. Nous avons dit ailleurs, à propos des prières faites pour nous par les âmes du purgatoire (*Ami,* 1924, p. 9), que l'initiateur de cette opinion, du moins en ce qui concerne le suffrage des âmes souffrantes, est Jean Médina. Et nous remarquions aussi qu'il n'était pas difficile de trouver, dans S. Thomas lui-même, des textes favorables à cette opinion. En effet, dans la *Somme théologique,* Ia, q. 89, a. 8, ad 1, S. Thomas enseigne nettement que « les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle. » Commentant ces paroles de l'Angélique Maître, le P. Hugon explique la « présence de nos défunts avec nous par la pensée. » (*Réponses théologiques...,* p. 240, sq.). L'âme séparée, en effet, expose-t-il en substance, emporte de ce monde les idées qu'elle y a acquises ; elle les utilise mieux que dans la vie présente. Mais elle a aussi les idées infuses qui « dérivent de la lumière infinie et sont un raccourci de la science divine. » Et, de là, le théologien dominicain déduit qu'on peut établir en fait que les âmes séparées « connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre. Il semble, ajoute-t-il, que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée. Quoi qu'il en soit des damnés, ce principe qui est admis pour les bienheureux, ne doit pas être entièrement contesté pour les défunts du purgatoire : leur condition intellectuelle, d'une part, et leur titre d'amis de Dieu, d'autre part, leur donne droit à connaître ce qui les intéresse sur la terre... [L'âme] ne doit pas ignorer totalement ce qui intéresse ses parents et ses amis : les affections légitimes et saintes, que le trépas, bien loin de les briser, a consacrées et rendues plus pures, demandent que l'âme ne soit pas tout à fait sans nouvelles de ceux qui ont tant pleuré son départ et qu'elle chérit elle-même plus tendrement encore que pendant la vie. Et puis, la communion des saints réclame des rapports vivants, comme un flux et un reflux entre les trois Eglises : les militants de la terre, les débiteurs du purgatoire, les triomphateurs du ciel ne sont pas entièrement séparés et isolés les uns des autres [1]. »

[1] L'*Ami* a déjà partiellement traité ce deuxième aspect du problème : voir 1924, p. 9 ; 1923, p. 9.

III. — « Quoi qu'il en soit des damnés, » écrit le P. Hugon. C'est qu'en effet un terrible mystère, qu'aucune considération ne parvient à dissiper, plane sur les relations que peuvent encore conserver les damnés avec les habitants de la terre. Tout ce qu'on peut affirmer de certain se résume à deux points :

1° Il n'est pas contradictoire de l'état de damnation que les réprouvés acquièrent des personnes et des choses d'ici-bas quelque connaissance nouvelle, postérieure aux idées acquises qu'ils auront emportées de la terre : « Les [âmes des défunts] peuvent connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges *et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle.* » Si les démons sont ici nommés, c'est que, de toute évidence, S. Thomas étend par eux la possibilité d'une connaissance des choses d'ici-bas aux damnés eux-mêmes. Et une révélation divine (par la connaissance infuse) est également possible : n'en avons-nous pas une preuve dans la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare ? Si le mauvais riche a été instruit du sort de Lazare, ne pouvait-il l'être également de certains événements de la terre ?

2° En tous cas, quelle que soit la connaissance possible aux damnés relativement aux personnes et aux choses d'ici-bas, il est certain que cette connaissance ne leur est accordée que dans la mesure où elle est strictement nécessaire à leur châtiment. On ne saurait concevoir, comme l'avaient imaginé certains théologiens du moyen âge, que la connaissance des prières faites à leur intention pût apporter aux damnés une sorte de soulagement. (Cf. S. Thomas, *Suppl.*, q. 81, a. 4). Donc, dans la connaissance des choses et des personnes de la terre, ne cherchons pour les damnés, ni un adoucissement, ni même une diversion à leurs souffrances. Mais comme Dieu ne punit pas en enfer le pécheur comme il le mériterait, et que le châtiment est toujours empreint d'une certaine miséricorde, il faut en conclure que, si cette connaissance ne doit apporter aux damnés ni adoucissement ni diversion, elle ne leur sera accordée que dans la stricte mesure où elle sera nécessaire au châtiment prévu et voulu par Dieu. Il est impossible ici de conjecturer autre chose.

Q. — Un indult de la S. Pénitencerie accorde le privilège de la Portioncule dans les conditions suivantes : « *Superiorissa domus religiosarum... petit ut, existentibus in semipublico oratorio ejusdem domus omnibus per Decretum S. Pœnitentiariæ Apostolicæ d. d. 10 julii 1924 (Acta Ap. Sed.* vol. 16, p. 345) *præscriptis, christifideles, memorato oratorio legitime utentes servatis normis ejusdem Decreti, Indulgentiam plenariam* toties quoties *die 2 augusti lucrari valeant... — Sacra Pœnitentiaria... benigne annuit pro gratia ad septennium juxta preces.* »

Je prie l'*Ami* de m'éclairer sur les points suivants :

1° *Legitime utentes.* Que signifie cette expression ? Comprend-elle seulement les personnes pour qui l'oratoire a été institué ? Mais alors, une personne étrangère qui assisterait à la messe dans cet oratoire, accomplirait le précepte, tout en usant de l'oratoire non légitimement ? Ne suffit-il pas que cette personne soit autorisée par la supérieure à pénétrer dans l'oratoire et à y faire ses dévotions ?

2° *Juxta preces.* Que signifie exactement cette formule qui fait partie du texte imprimé ?

3° *Servatis normis ejusdem decreti N. 8 : Invocatione...* Sous quelle forme ? Un motet ? Trois fois : *N.-D. des Anges, priez pour nous ? S. François, priez pour nous ?* Est-ce que cela peut se faire pendant le salut du Saint-Sacrement ?

R. — Ad I. Les termes *legitime utentes* ne nous paraissent pouvoir désigner que le groupe de fidèles pour qui l'oratoire a été érigé. Ce sont ceux qui ont donné lieu à l'érection de l'oratoire, et dont la *particularité* constitue l'essence juridique de l'oratoire semi-public lui-même (cf. can. 1188, § 2, n. 2).

Si les *legitime utentes* d'un oratoire semi-public étaient tous les fidèles sans exception, l'oratoire ne serait pas semi-public, mais public.

L'assimilation avec le précepte de l'assistance à la messe n'a pas de valeur dans le cas. L'autorisation de la supérieure n'est pour rien dans l'accomplissement du précepte même. La loi du can. 1249 permet l'audition de la messe dans un oratoire semi-public, sans spécifier ni exiger que cet oratoire soit de quelque façon propre à la personne qui assistera à la messe. En autorisant l'accès à l'oratoire, la supérieure agit extérieurement, si l'on peut dire, à cette loi. Elle donne seulement l'occasion de profiter de la latitude de la loi dans tel oratoire particulier, mais c'est tout. Lui laisser, au contraire, déterminer en faveur de qui l'oratoire serait érigé, serait lui attribuer dans l'Eglise un pouvoir de juridiction dont un particulier, fût-il, dans le cas, un homme et même un clerc, n'est pas, généralement, muni. Les deux cas ne sont pas analogues.

Par ailleurs, il faut bien, dans le texte, que les termes *legitime utentes* soient une restriction du terme plus général *christifideles*, sans quoi ils seraient parfaitement inutiles. S'il suffit de la simple autorisation de la supérieure pour qu'une personne soit *legitime utens*, en pratique, tous les fidèles ont un droit sur cet oratoire, canoniquement, et autant vaut dire : *christifideles*, tout court.

De plus, dans le décret auquel le rescrit fait allusion, règle VI (cf. *Ami*, 1927, p. 31), il est bien spécifié que si le privilège de la Portioncule est attribué à un oratoire semi-public, il ne pourra servir qu'aux membres de la communauté pour qui l'oratoire a été érigé : *eadem* (indulgentia... concedenda) *unquam ne faveat nisi communitati vel cœtui fidelium, in cujus commodum oratoria illa erecta sint.* Sans doute, cette règle est pour les concessions faites par les Ordinaires, et la S. Pénitencerie n'est pas personnellement liée par les règles qu'elle fixe pour ses inférieurs. Mais, comme tout, dans le texte de son rescrit, rappelle précisément cette règle, on ne peut pas supposer qu'elle ait voulu, sans en faire mention,

s'écarter des façons d'agir qu'elle veut voir habituellement en vigueur. Les *legitime utentes* rappellent évidemment les termes mêmes de la règle VI, *communitati, vel cœtui fidelium, in cujus commodum*, etc.

Les *legitime utentes* sont donc ceux, exclusivement, pour qui l'oratoire a été érigé. Nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir un doute sur le point.

Ad II. *Juxta preces.* Ces termes signifient que l'organisme du Saint-Siège qui en use accorde tout ce qu'on lui demande, et suivant les termes mêmes qui sont employés. Pour savoir, dans le cas, ce qui est accordé, vous n'avez qu'à prendre les termes mêmes de la supplique, depuis *existentibus* jusqu'à la fin en mettant le verbe *valeant* à l'indicatif présent : *valent.*

C'est très simple : La S. Pénitencerie accorde avec bienveillance que, les conditions prescrites par le décret de la S. Pénitencerie du 10 juillet 1924 existant toutes dans l'oratoire semi-public de sa maison, les fidèles usant légitimement de cet oratoire, en gardant les règles édictées par le même décret, puissent y gagner l'indulgence plénière *toties quoties* du 2 août.

Cela veut dire tout cela, et rien de plus.

Ad III. Vous avez la réponse à cette question dans le commentaire que nous avons fait de ce décret du 10 juillet 1924, et que nous citions tout à l'heure. Reportez-vous à l'*Ami*, 1927, p. 31 et 32, règle VIII. Vous trouverez là, longuement exposées, toutes les indications que vous demandez.

Q. — Dans notre diocèse, quand un curé meurt, il arrive souvent que sa ou ses paroisses sont confiées à un curé voisin et deviennent ses annexes. La nomination porte : « *M. l'abbé X., curé de N., est chargé des paroisses de A. et B.* »

Le curé ainsi nommé est-il véritablement vicaire-économe de A. et B.?

D'après la S. C. des Rites, n. 3573, ad 2 et 3, un curé chargé canoniquement de deux paroisses distinctes doit réciter l'office du titulaire de chacune d'elles. Il doit réciter l'office des deux patrons du lieu (*ibid.*, n. 2849). Cette loi s'applique-t-elle au cas dont il s'agit ? L'*Ordo* diocésain dit : « Un prêtre chargé de plusieurs paroisses n'est pas tenu à faire l'office des divers titulaires, mais seulement celui du titulaire de la paroisse où il réside. »

R. — Il est d'abord impossible de ne pas constater que votre *Ordo* fait erreur, une erreur manifeste, quand il dit : *Le curé n'est tenu de faire l'office que du titulaire de la paroisse où il réside.* Ce n'est pas exact. Le curé, attaché à une paroisse *in titulum*, demeurera aussi longtemps que dureront ces liens, et quel que soit le lieu de sa résidence, obligé à réciter l'office du titulaire de son église paroissiale, de chacune de ses églises paroissiales, s'il en a plusieurs. Cette fautive rédaction de votre *Ordo* provient probablement de la confusion du titulaire (qui affecte le lien et non la résidence) avec le patron (qui affecte la résidence indépendamment du lien avec une église).

Le can. 472 va nous permettre de donner une réponse à votre première question : Le curé chargé des paroisses vacantes est-il un vicaire économe ?

Lorsqu'une paroisse devient vacante, le droit, automatiquement, prévoit un prêtre chargé de l'administration de la paroisse, *parochiæ regimen*, dit le can. 472, n. 2.

D'abord, il y a obligation pour l'Ordinaire du lieu de nommer (*Ordinarius loci... constituat*, c'est un ordre), et de nommer dans les plus brefs délais possibles, *quamprimum*, un recteur de la paroisse pour tout le temps de la vacance, *qui eam tempore vacationis regat.* Ce personnage ainsi chargé de la paroisse est appelé par les canons, ou *économe*, ou *vicaire économe* (can. 472, n. 2, et can. 473).

Le curé dont vous parlez, chargé de la paroisse ou des paroisses du curé défunt, est tout à fait le personnage qui remplit le rôle prévu au can. 472. L'administration de la paroisse, *regimen, qui regat*, désigne bien les fonctions que l'Ordinaire de votre diocèse confie à ce curé. S'il n'en emploie pas le nom usité dans les textes légaux, vicaire économe, ou économe, peu importe, puisque la fonction étant là, qu'on le veuille ou non, elle nécessite canoniquement le nom. Ce curé, si vous aimez mieux, quel que soit le nom qu'on lui attribue, canoniquement parlant, ne peut pas être autre chose que le vicaire économe prévu par le droit, puisqu'il en a les fonctions.

On ne saurait dire que ce curé, chargé de la paroisse, est le prêtre dont il est question au can. 472, n. 2, qui, sans le titre de vicaire économe, prend cependant la direction de la paroisse. Ce prêtre, en effet, est, ou bien le vicaire coopérateur du défunt, ou bien le premier des vicaires coopérateurs, ce qui n'est pas le cas, ou bien le curé le plus voisin. Le curé chargé par l'Ordinaire de l'administration de la paroisse, peut bien, en fait, être le curé le plus voisin, mais le cas sera toujours, malgré cette rencontre, fort différent. Le curé voisin qui, à défaut de vicaire coopérateur, dirige la paroisse suivant le can. 472, n. 2, *prend de lui-même cette direction*, en attendant une nomination canonique faite par l'Ordinaire. Or, pour le curé, même voisin, dont il s'agit dans la question posée, *la nomination de l'Ordinaire est intervenue.* Nul ne peut donc prétendre, avec quelque vraisemblance, que ce curé, officiellement chargé de la paroisse, est ce curé dont la situation, de par le can. 472, n. 2, n'est qu'une simple situation de fait, une situation d'attente, créée, bien qu'obligatoirement, par l'acte seul du curé, sans que l'Ordinaire intervienne.

De plus, comme l'Ordinaire est dans l'obligation de nommer un vicaire économe, *constituat*, et que de fait il procède à une nomination, et prévoit le rôle de celui que le droit appelle vicaire économe, comment peut-on présumer que l'Ordinaire entend régler la situation contrairement à

la légalité, ou même en dehors de la ligne de conduite obligatoire que lui trace le Code ?

De fait, ce curé chargé des paroisses vacantes par l'Ordinaire, est un vicaire économe.

Quant à la seconde question : L'obligation de réciter l'office du titulaire de chaque paroisse existe-t-elle pour le curé chargé de paroisses vacantes ? il nous paraît qu'il faut répondre par l'affirmative.

En effet, que ce curé chargé des paroisses voisines soit vicaire économe ou non, la même réponse s'impose.

S'il est vicaire économe, il doit réciter l'office du titulaire, puisque toutes les obligations du curé existent pour lui.

S'il n'est pas vicaire économe, il est certainement vicaire paroissial à pleins pouvoirs curiaux. C'est nécessaire, puisqu'il remplit tous les offices du curé. Il fait les enterrements, il baptise, il tient les registres paroissiaux, et surtout il reçoit le consentement matrimonial sans avoir à demander pour chaque mariage en particulier une délégation à l'Ordinaire du lieu. Il se trouve donc avoir, pour les mariages, une délégation générale, s'il n'a pas la puissance ordinaire. Or, la délégation générale ne peut être attribuée qu'aux vicaires coopérateurs (cf. can. 1096, § 1). Ayant le pouvoir général pour l'assistance aux mariages, comme il n'est pas vicaire coopérateur, il doit être, canoniquement, l'un des personnages que le droit assimile, pour les droits et les obligations, aux curés. C'est au moins l'un de ces vicaires paroissiaux à pleins pouvoirs curiaux, dont parle le can. 451, § 2, n. 2.

Si l'on quitte le droit canonique proprement dit, et si l'on s'adresse à la liturgie, les règles de cette partie spéciale du droit ecclésiastique demandent la même réponse. Tous les liturgistes disent que ceux-là sont tenus de faire l'office du titulaire, qui sont attachés à l'église. Ce lien avec l'église se tire de la désignation faite par l'Ordinaire, et d'après laquelle on doit assurer un service spécial dans cette église. Parmi les prêtres attachés à une église, Van der Stappen, par exemple (*Sacr. Lit.*, t. I, *De offic. div.*, q. 227, II, 1° ; cf. q. 99, n. 3), énumère les curés, les vicaires, les coopérateurs, certains chapelains, etc. « Le service imposé dans une église par l'autorité légitime, dit ce liturgiste, la cure spirituelle, également obligée, attachent à l'église : *Illi soli clerici quibus eadem ecclesia propria est, seu qui huic ecclesiæ stricte adscripti sunt, vel ratione chori ad quem obligantur, vel ratione beneficii quod in ea ecclesia possident, vel ratione curæ spiritualis, aut stricti servitii, non sua sponte, sed a legitima auctoritate, id est, apud nos, ab Episcopo, sunt addicti ; quam non possunt propria sua voluntate deserere ut aliam adeant.* »

Le curé chargé d'une paroisse autre que la sienne propre est bien dans ce cas. Il a reçu *ordre et mission* de l'autorité légitime, l'Ordinaire du lieu. Bien que cette église paroissiale adventice ne lui soit pas concédée *in titulum*, comme l'est son église paroissiale propre, ce curé a cependant, dans la paroisse, la *cure spirituelle* des âmes. Il est obligé à un *service strictement déterminé* dans cette église. Il est chargé d'un service *obligatoire*, dont il ne saurait se départir de sa propre volonté, sans manquer à ses devoirs d'obéissance envers son Ordinaire.

Ainsi donc, les curés chargés de nouvelles paroisses sont attachés, bien que temporairement, à de nouvelles églises paroissiales. Ils doivent par conséquent, durant tout le temps que durent ces liens, réciter l'office du titulaire de toutes ces paroisses. C'est ce que disent les décisions alléguées de la S. C. des Rites.

Q. — Un confrère soutient que la Sainte Vierge a été immaculée dans son âme et dans son corps, le privilège de l'Immaculée Conception affectant la personne entière, composée d'âme et de corps. Mais comment la chair de Marie a-t-elle été immaculée dès le premier instant de sa conception ?

Pour qu'il en soit ainsi, ce confrère affirme que la chair de Marie ne vient pas de S. Joachim et de sainte Anne par l'acte du mariage, mais qu'elle remonte à la création du premier homme : « Dieu, en retirant la côte d'Adam pour former la première femme, *aurait aussi retiré de ses flancs avant la chute un germe immaculé,* lequel aurait été transmis en dépôt aux justes de l'ancienne alliance et serait ainsi passé de génération en génération jusque dans le corps de S. Joachim. C'est ce germe immaculé qui aurait formé la chair de Marie dans le sein de sainte Anne, de sorte que par ce miracle perpétuel, cette chair aurait été toujours immaculée comme l'âme avant l'union des deux. » Est-ce bien la doctrine catholique ?

Ou bien faut-il affirmer que la chair de Marie a reçu son origine de l'acte conjugal de ses parents, et qu'aussitôt elle aurait été unie à l'âme immaculée de la Vierge et aurait participé à sa pureté ?

R. — La première explication est franchement mauvaise ; la seconde appelle de nouvelles précisions.

I. — Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a de puéril et de contraire à toutes les lois de la physiologie de supposer un germe enlevé par Dieu à Adam avant la chute, puis restitué (à Adam, sans doute) après la chute. Ce germe n'aurait pas participé à l'infection de la nature et, conservé vivant sans mélange avec les autres éléments des germes humains, transmis de génération en génération, serait parvenu jusqu'à sainte Anne pour la féconder ! Voilà, certes, une explication inattendue...

Et pourtant, ce n'est pas une explication inédite. Au temps de S. Thomas, il ne manquait pas de théologiens qui prétendaient expliquer la conception du Christ par un germe pris à Adam avant le péché et par là-même exempt de la concupiscence. Et l'Angélique Docteur réfute expressément cette erreur, III^a, q. 31, a. 7 ; erreur que le cardinal Billot qualifie d'absurdité (*De Verbo Incarnato,* quæst. 31-34, § 1). Mais, plus près de nous, nous retrouvons la même explication, proposée en faveur cette fois de l'Immaculée-Conception, parmi les 40 propositions rosminiennes condamnées par le St-Office le 14 décembre 1887. Il s'agit de la propo-

sition 34 : « *Ad præservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso dæmone, e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore orîretur Virgo Maria.* » On le voit, à part l'intervention de Dieu qui est ici remplacée par une négligence du démon, c'est identiquement l'explication qu'on soumettait à notre jugement. Nous n'avons plus à la juger, puisque c'est chose faite, et par l'Eglise elle-même. (Cf. Denz.-Bannw., n. 1924).

II. — Il ne faut donc pas vouloir expliquer la conception de la sainte Vierge d'une façon différente de toutes les autres conceptions humaines. Le corps de la Bienh. Mère de Dieu tient son origine de l'acte conjugal accompli par ses parents S. Joachim et sainte Anne. Et par conséquent, si l'intervention divine ne s'était pas produite, la loi portée contre la nature déchue aurait eu, même en Marie, son application. La semence humaine est, en effet, l'instrument de la transmission du péché originel, parce qu'elle est, après la chute, l'instrument disposant la matière corporelle à recevoir une âme destituée de la justice originelle (Cf. S. Thomas, *De Malo*, q. 4, a. 1, et *Ami du Clergé*, 1925, p. 618-19). Mais, précisément parce que Marie descendait d'Adam non seulement quant à la *matière* de son corps, mais encore quant à la *raison séminale* [1], elle a eu le *debitum peccati ;* elle aurait dû, comme toutes les autres créatures issues d'Adam, contracter le péché de nature. Mais, en vue des mérites de Jésus-Christ, et rachetée d'une manière supérieure, Marie a été préservée et exemptée de la tache originelle. Ce privilège insigne, qui marque une grâce singulière de la toute-puissance divine, a été octroyée à Marie, non pas comme le rêvaient certains anciens, dans son âme et dans son corps, *avant* l'union de l'une et de l'autre en unité de substance vivante, mais *au moment même* où son âme et son corps furent unis ensemble pour former un nouvel être vivant. « Au *premier* instant de sa conception, » déclare Pie IX dans la définition dogmatique ; c'est-à-dire au premier instant *logique*, la préservation du péché *précédant logiquement* l'infusion de l'âme dans le corps.

Mais comment concevoir la sanctification du corps de Marie dans et par l'immaculée conception ? Tout d'abord, précisons que cette sanctification doit être entendue de l'exemption totale de la concupiscence : il ne saurait être question d'autre chose. Dans l'état de justice originelle (quelle que soit d'ailleurs l'idée qu'on se fasse des rapports de la justice originelle à la grâce sanctifiante [1]), l'exemption de la concupiscence tenait au don d'intégrité. Mais puisque la matière dont fut formé le corps virginal de Marie présentait le *debitum peccati*, il ne faut point chercher dans le don d'intégrité, forcément absent d'une telle matière, la raison de cette suppression totale de la concupiscence en la Sainte Vierge. C'est dans l'âme, par la grâce surabondante octroyée en même temps que la conception immaculée, qu'il faut expliquer la parfaite rectitude des appétits inférieurs et supérieurs en Marie. Cette grâce, déclare S. Thomas, *vim habuit justitiæ originalis* (IIIa, q. 27, a. 3). En conséquence, l'âme de Marie, en plus des trésors de vie surnaturelle qu'elle en reçut, fut par elle illuminée d'une foi et d'une science merveilleuses dès le premier instant de son existence [2] ; et son corps fut préservé de toute concupiscence. « *Posset intelligi,* écrit S. Thomas, raisonnant dans l'hypothèse de l'immaculée conception (laquelle est la vérité), *quod totaliter fuerit sublatus fomes, hoc modo quod præstitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiæ descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsa, quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis..., sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam.* » (IIIa, q. 27, a. 3).

Q. — A prendre mot à mot le texte de la Constitution apostolique, les confesseurs ne peuvent commuer les œuvres prescrites pour le jubilé que pour le premier gain du jubilé. Les commutations accordées pour le premier gain subsistent-elles pour les gains successifs du jubilé ?

R. — La constitution *Auspicantibus Nobis* dit nettement que les confesseurs (et eux seuls, car elle ne dit rien de tel pour les autres personnages qui reçoivent des pouvoirs spéciaux de commutation ou de dispense, comme les supérieurs religieux) ne peuvent user, en faveur du même pénitent, des facultés qui leur sont imparties (absolution des censures ou des cas réservés, commutations ou dispenses) que la première fois que ce pénitent veut gagner le jubilé.

Par conséquent, un pénitent qui a déjà gagné le jubilé une fois, ne peut plus être dispensé de l'accomplissement intégral des œuvres prescrites, pour les autres fois qu'il voudra gagner l'indulgence. Il en est ainsi, que le pénitent, la première fois, ait usé ou non des pouvoirs attribués au confesseur. Il n'y a pas de moyen d'échapper à cette détermination de la Constitution même.

Mais le pénitent qui s'est présenté une première fois au confesseur, pouvait très bien avoir une

[1] D'après S. Thomas et les théologiens catholiques en général, le Christ est fils d'Adam *secundum corpulentam substantiam,* puisqu'il a été formé de la substance de Marie, fille d'Adam. Mais il n'est pas fils d'Adam *secundum seminalem rationem,* puisque la matière du corps du Christ n'a pas été fécondée par un sperme humain. (Cf. IIIa, q. 31, a. 6, ad 1). Mais « nous tous, nous étions de ces deux manières en Adam. Quant à la *matière* de notre corps, car, bien que les éléments dont nous fûmes primitivement composés ne soient ni en tout ni même en partie une émanation de la substance d'Adam, l'aptitude des mères à préparer les matériaux du nouvel être vient originairement de lui. Quant à la *raison séminale :* parce que le principe fécondateur et formateur des mêmes matériaux a sa première source dans le père de notre race, et que c'est à lui qu'il remonte à travers les générations successives et de lui qu'il descend. » (J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu,* l. IV, c. 1, n. 2, tome I, p. 347).

[1] Sur ce point, voir *Ami* 1924, p. 72, et surtout *Dict. de Théologie catholique,* art. *Justice originelle,* t. VIII, col. 2038-40.

[2] Voir *Ami* 1926, p. 579, pour la grâce initiale ; 1922, p. 637, pour la science initiale.

raison durable, qui ne cesserait pas après le premier gain du jubilé, pour obtenir une commutation de l'une des œuvres, ou des œuvres, prescrites pour le jubilé. Dans ces conditions, il n'y a pas de doute que la commutation accordée par le confesseur de façon générale garde son effet pour toutes les fois que, voulant gagner le jubilé, le pénitent aura besoin de recourir à la commutation qu'il a obtenue.

Absolument rien, en effet, n'interdit au confesseur de donner une commutation de ce genre. C'est la pratique courante des confesseurs.

Q. — D'après le can. 993 n. 4, les religieux non exempts seraient-ils tenus de présenter les lettres testimoniales qu'ils ont dû demander pour leurs sujets avant leur admission au noviciat ? Je ne l'ai jamais vu faire. Le certificat de bonne vie et mœurs, *de bonis qualitatibus et de absentia impedimenti canonici*, délivré par les supérieurs religieux, ne suffirait-il pas ?

R. — Les ordinations des religieux non exempts sont soumises aux mêmes lois, exactement, que les ordinations des séculiers (cf. can. 964, n. 4, et *Ami* 1929, p. 387). Par conséquent le can. 993 doit être observé à propos des ordinations des religieux non exempts. Ce qui le confirme, ce sont les termes du can. 995 § 2, où il est dit que l'évêque n'a pas besoin, pour l'ordination des religieux exempts, d'autres lettres testimoniales que celles qui sont contenues dans les lettres dimissoires spéciales que les supérieurs religieux lui ont adressées. Ces dimissoires doivent contenir toutes les indications nécessaires d'après le droit, *deque aliis jure requisitis*, donc les attestations que contiennent habituellement les lettres testimoniales.

Mais il n'y a aucune raison à ce que les supérieurs non exempts ne se conforment pas aux prescriptions du can. 993.

Les religieux doivent donc avoir les lettres testimoniales indiquées au n. 4 de ce canon, lorsqu'ils n'appartiennent pas à des Instituts exempts. Ils présenteront ainsi à l'évêque qui doit les ordonner « les lettres testimoniales de l'Ordinaire du lieu dans lequel l'ordinand a séjourné tant de temps qu'il ait pu, en cet endroit, contracter un empêchement canonique. » Ce temps, le can. 994 § 1 le détermine pour les divers cas de séjour.

Le certificat du supérieur religieux assurant des bonnes mœurs du candidat aux ordres et témoignant qu'il n'est lié par aucun empêchement canonique ne suffit certainement pas, parce que le Code demande, de façon nette et expresse, la production d'une pièce bien déterminée, et émanant de l'Ordinaire du lieu, et parce que les supérieurs religieux ne sont pas des Ordinaires des lieux (cf. can. 198 § 2), et parce que ces certificats ne sont pas des lettres testimoniales, au sens précis du mot.

Que vous ayez vu observer ou non ce point de droit, voilà assurément une circonstance qui ne saurait avoir aucune conséquence sur l'interprétation du canon 993, n. 4. Par contre, voyez le P. Vermeersch, dans l'*Epitome jur. can.*, t. II, 2e éd., n. 263, p. 154 ; le P. Pejska, *Jus canon. religiosor.*, p. 309, cap. 5, n. 2 ; l'opinion de ces auteurs n'est pas douteuse, elle est conforme à la nôtre. Nous doutons fort qu'il soit possible d'en soutenir une autre.

Q. — Je serais heureux de lire une réponse de l'*Ami* à cette objection des incrédules :

« Vous prétendez que c'est avec et par le péché originel que la douleur et la mort sont entrées dans le monde. Or, avant le péché originel, c'est-à-dire des milliers de siècles peut-être avant l'apparition de l'homme sur la terre, la douleur et la mort existaient déjà. Les animaux, dont on retrouve les ossements dans les cavernes et ailleurs, luttaient, s'entre-dévoraient, donc souffraient et mouraient. Le loup ne devait pas épargner l'agneau, ni le chat la souris, etc. Donc... »

R. — Par le péché originel la douleur et la mort sont entrées dans le monde, *distinguo :* pour l'homme, *conc. ;* pour les animaux, *nego*.

Mort et douleur sont défauts naturels inhérents à tout être vivant corruptible et sensible. Mais ce défaut naturel avait été corrigé *chez l'homme* par un don préternaturel, que l'homme a perdu par le péché originel.

C'est en raison de la perte de ce don préternaturel que la douleur et la mort sont entrées en fait dans « le monde, » en restreignant toutefois le sens de ce mot à « l'humanité. »

Dans la Ia-IIæ, q. 85, art. 6, obj. 1, S. Thomas apporte précisément en objection contre l'immortalité de l'homme innocent le fait que les animaux (au genre desquels l'homme appartient) sont *naturellement corruptibles*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

E. Sainte-Marie Perrin. Images. Préface de M. Paul Bourget. — Un vol. in-12 de x-293 p., 12 f. — Paris, Plon.

Des fragments, c'est-à-dire des membres disjoints d'un poète, comme eussent dit les anciens : *disjecti membra poetæ ;* et encore des fragments posthumes, c'est-à-dire des morceaux d'une œuvre à laquelle la mort n'a pas permis à son auteur de mettre la dernière main ; mais aussi des fragments d'un écrivain merveilleusement bien apparenté, puisqu'il était à la fois la fille de René Bazin et la belle-sœur de Paul Claudel : tel est l'ouvrage de la regrettée Mme E. Sainte-Marie Perrin que nous offre la librairie Plon.

Quoiqu'il ne contienne que des ébauches, c'est un livre plein de charme, et, après l'avoir lu, on comprend que M. Paul Bourget ait voulu le préfacer. On y reconnaît bien la plume qui a écrit ces deux ouvrages si intéressants et si édifiants qui sont dans les bibliothèques de tous les catholiques français : *La Belle Vie de sainte Colette de Corbie*, et *Pauline-Marie Jaricot*.

Les morceaux dont ce recueil est composé sont très variés de forme : il y a des « récits », des « paysages », des « études », des « poèmes et prières ». Ils sont très variés aussi de sujets : il y est question de

la nuit de Noël à Verdun après des pages fort émouvantes consacrées à l'histoire de la vocation au sacerdoce du fils d'un négociant lyonnais ; on y fait revivre dans leur cadre du temps les figures des recluses du moyen âge, après nous avoir montré en Mme de Maintenon un caractère de femme, et en Mme de Sévigné une maîtresse de maison accomplie. Mais le thème et le développement du thème ont beau changer, l'inspiration est la même : une inspiration constamment et hautement chrétienne. Les deux nobles parentés dont je parlais en commençant ne sont pas seulement des parentés de naissance ou d'alliance, ce sont encore des parentés d'idées et de sentiments. L'auteur est bien de la famille.

Les poèmes en prose, en particulier, et les prières qui terminent le volume sont magnifiques de foi et de piété. Nous pourrions ajouter : de tendresse.

Images, dirais-je en terminant, et ce mot dit tout, est forcément, quelque soin qu'elle ait de se cacher, l'image de celle qui l'a écrit. Sa lecture fera encore regretter davantage la disparition prématurée de celle qui était chez nous une des bonnes espérances des lettres chrétiennes.

Le Système moral de S. Alphonse de Liguori. *Etude historique et philosophique*, par le P. Delerue, C. SS. R. — Un vol. in-8 de 190 p. — Aux bureaux de l'*Apôtre du Foyer*, à Saint-Etienne (Loire).

On pourrait constituer toute une bibliothèque, une vaste bibliographie tout au moins, avec les innombrables monographies, plaquettes, dissertations polémiques, articles de revues, etc., qui ont été publiés depuis cent ans à propos du système moral de S. Alphonse de Liguori, sans parler de l'exposition détaillée qu'on en peut lire dans les manuels de théologie morale, et il semble bien qu'il ne doive pas rester grand'chose à glaner dans un champ où tant de diligents moissonneurs ont passé, surtout après le travail définitif que nous a donné le P. Gaudé dans sa magnifique édition critique de la *Theologia moralis* de S. Alphonse.

Aussi bien n'est-ce point une « nouveauté » que le P. Delerue prétend nous offrir, quant à l'économie générale du fameux *Système moral*, et le lecteur doit être franchement prévenu que, pour donner une idée exacte du contenu de l'ouvrage, le titre et le sous-titre doivent être ainsi intervertis : *Etude historique et philosophique à propos du système moral de S. Alphonse de Liguori.* L'auteur a entendu faire œuvre d'historien, et surtout de philosophe, beaucoup plus que de théologien moraliste, au sens classique du mot. Ce n'est, certes, pas de quoi nous nous plaindrons, ainsi qu'on va le voir. Mais il n'était que juste d'avertir les fidèles amis de S. Alphonse qu'ils pourraient sans peine trouver ailleurs une exposition et défense de l'équiprobabilisme plus *ex professo*, didactique et complète que celle-là.

En revanche ils ne rencontreront nulle part, groupés dans une synthèse critiquement mieux ordonnée, plus riche et plus suggestive, quoique encore fort abrégée, une foule de détails historiques propres à mettre en lumière l'évolution générale des idées en matière de morale et de casuistique, depuis les premiers essais « probabilistes » de Médina (vers 1577) jusqu'à S. Alphonse, en passant par toutes les nuances du laxisme, du tutiorisme et du probabiliorisme.

Naturellement, cette première partie d'histoire générale est suivie d'une étude proprement alphonsienne, où le P. D. retrace à grands traits l'évolution des idées de S. Alphonse qui, comme l'on sait, ont varié beaucoup au cours de sa vie « théologique », à travers les sentiers du probabiliorisme et du probabilisme, avant d'aboutir au système définitif de l'équiprobabilisme.

Et ce n'est pas seulement l'*histoire des variations* du saint Docteur qui nous est ici racontée ; c'est aussi celle, fort compliquée, des variantes qu'il a successivement introduites dans les différentes éditions de sa *Theologia moralis*, qui ont causé tant d'embarras à ses commentateurs, suscité tant d'interprétations diverses, et fausses, de sa véritable pensée ; œuvre de recension « bibliographique » qu'avait déjà mise au point le savant P. Gaudé dans la préface et les innombrables notes critiques de sa récente édition de la *Theologia moralis*.

Si intéressantes qu'elles soient, et parfois aussi assez inédites, ces considérations historiques n'ont cependant pas été une révélation pour les amis de S. Alphonse. On en avait déjà publié tous les éléments essentiels, depuis les célèbres controverses « apologétiques » du Doctorat de S. Alphonse jusqu'aux derniers travaux, définitifs semble-t-il, du P. Gaudé. L'étude historique du P. Delerue n'en reste pas moins, en français, dans le savant raccourci où elle se présente, un travail original de haut mérite, et nous ajoutons, de grande utilité pour la vulgarisation des idées justes qui se dégagent enfin de tant d'imprécisions et d'obscurités, en ce qui concerne le vrai « système moral » de S. Alphonse.

Mais la partie vraiment neuve, et curieuse, du volume, c'est la partie philosophique. Le P. D. est un fort philosophe, de la bonne école, — thomiste, bien entendu — raisonneur serré, subtil à l'occasion, comme Cajétan qu'il a fréquenté, plus philosophe que la plupart des « bons » auteurs qui ont disserté à perte de vue sur les systèmes de morale, beaucoup plus en tout cas — *salva reverentia* — que son maître S. Alphonse, chez qui le sens philosophique ne paraît pas avoir été une note dominante.

Le P. D. a fort bien vu que, en fin de compte, toute la controverse oscille autour de l'idée qu'on doit se faire de l'*opinion*, et des certitudes « larges » qui peuvent s'y rencontrer. Aussi consacre-t-il une cinquantaine de pages, le tiers du volume, à une étude analytique de l'opinion en tant que distincte de la certitude stricte, et de l'état de « conjecture » qui tient, d'après lui, le milieu entre le *doute* et l'*opinion*.

Les moralistes, doués d'esprit philosophique bien formé et curieux, liront avec grand intérêt, et non sans profit, pensons-nous, ces pages vraiment neuves, fouillées à souhait, qui, si elles ne les persuadent pas toujours, auront au moins l'avantage de leur suggérer mainte utile réflexion propre à éclaircir au moins les données si confuses du célèbre problème. — Ces cinquante pages-là, sur la théorie psychologique et logique de l'*opinion*, suffisent à faire du volume une œuvre de premier ordre, qui mérite d'être chaudement recommandée aux techniciens de la morale qu'intéresse spéculativement la recherche des principes qui doivent présider à la formation de la conscience *in dubio*.

Notre rôle est de raconter, non pas de discuter, de présenter au lecteur aussi sincèrement que possible le contenu d'un livre, d'en signaler au besoin les notes plus saillantes de perfection ou d'imperfection, non pas d'en entreprendre *ex professo* une critique en règle, qui déborderait les limites, parfois aussi la compétence, d'un simple compte rendu. Nous ne souscririons point volontiers à toutes les idées de l'auteur en matière d'opinion, de conjecture et de certitude. Le débat n'est pas clos, et nous voyons très bien les répliques que le probabilisme y pourrait faire entendre. Nous faisons nos réserves. Mais, ceci dit, nous répétons que, s'il y a à laisser, il y a, pour les « professionnels » de la théologie morale, beaucoup à prendre dans cette pénétrante étude. C'est une page inédite à ajouter aux habituelles apologies de l'équiprobabilisme. Sera-ce une bonne pierre de plus ajoutée à ses fondements ? Réussira-t-elle à mieux préciser pratiquement la limite qui le sépare du « solide » probabilisme ? Souhaitons-le, sans trop l'espérer.

Cette addition à l'exposé traditionnel de la doctrine liguorienne est une nouveauté. En voici une autre :

mais, cette fois, c'est une soustraction. Le P. D., en philosophe subtil, a-t-il pensé que, dans le système moral de S. Alphonse, le *principe de possession* [1] était un poids mort assez lourd à porter, plutôt gênant, sans profit en tout cas pour la doctrine ? Peut-être ! et, à notre avis, ce serait bien pensé. Quoi qu'il en soit de son arrière intention, il le supprime, ou, tout au moins, s'applique visiblement à le « minimiser ». Contrairement à la constante tradition de tous les « liguoristes », qui font du principe de possession l'une des deux colonnes fondamentales de l'édifice, le P. D. le laisse de côté, et si, incidemment (p. 153), il y fait une courte allusion, quelque peu dédaigneuse, c'est pour nous dire que ce principe n'a rien à voir avec le système moral de S. Alphonse, et pour nous renvoyer, à la fin du volume, à une longue note où il conclut que : — « S. Alphonse n'a pas fait entrer le *principe de possession* dans la formule de son système ; il ne l'a pas donné comme partie essentielle ni même intégrante de son système ; les questions qui s'y rapportent, il les a traitées comme questions *particulières* en dehors de l'exposé ou de la déclaration du système » (p. 177).

Et plus haut : — « S. Alphonse nous présente le principe de possession comme le second corollaire — fort intéressant, mais rien autre qu'un corollaire — du principe vraiment fondamental : *Loi douteuse n'oblige pas* » (p. 175).

Il semble pourtant que S. Alphonse voit dans le principe de possession autre chose qu'un procédé casuistique, d'usage limité à quelques « questions particulières », puisqu'il le présente dans son système moral comme principe réflexe général, propre à former la conscience *in dubio*, dans la phrase à portée générale que voici : *Lex incerta non potest certam obligationem inducere, quia hominis libertas anterius ad legis obligationem possidet ;* et cela sur le même pied, en forme aussi solennelle et générale que l'autre principe : *Lex dubia non obligat* (quia non promulgata).

C'est ainsi d'ailleurs que l'ont compris jusqu'ici : — tant cela paraît évident — tous les commentateurs Rédemptoristes notoirement qualifiés de la doctrine liguorienne (Marc, Ter Haar, Ærtnys, Gaudé, etc.).

Et ce dernier, dont il est difficile de suspecter la compétence en pareil sujet, considère si bien le « principe de possession » comme étant, d'après S. Alphonse, une pièce essentielle du système, qu'il va jusqu'à lui accorder la prééminence sur l'autre *Lex dubia non obligat*, qui n'en serait, d'après lui, qu'une simple conséquence : — « Principium possessionis est ex principiis reflexis primarium, ab eoque tanquam corollarium elicitur hoc aliud : *Lex dubia non obligat*. Alphonsi argumentationis tota vis in eo est ut veritatem principii : *Lex dubia non obligat* oriri demonstret ex hoc principio : *Melior est conditio possidentis.* » (Gaudé, *De morali system.*, ed. 1894, p. 55).

Voilà deux sons de cloche fortement discordants, deux thèses on ne peut plus contradictoires, sur un point de haute importance dans l'affaire de l'équiprobabilisme. Qui a raison, du P. Delerue ou du P. Gaudé, tous deux Rédemptoristes, tous deux disciples fervents et fidèles de S. Alphonse ? Qui des deux trahit ou abandonne la vraie pensée du saint Docteur ? C'est là une querelle de famille où nous n'avons pas à intervenir. Si nous l'avons signalée, alors que le P. D. la passe discrètement sous silence, c'est qu'il nous a paru que le lecteur avait droit d'en être informé, et que cette « nouveauté » valait d'être mise dans le plein relief que lui donne son opposition manifeste à toute la tradition liguorienne sur ce point capital du « principe de possession ».

Après cette constatation de pure critique objective, qu'il nous soit permis d'avouer que nous sommes tout à fait de l'avis du P. D., à savoir, que le principe

[1] Le « principe de possession » *(Possession vaut titre, Melior est conditio possidentis)* est emprunté au droit civil, qui en fait usage, comme l'on sait, dans le cas où, la propriété d'un objet étant douteuse, contestée, l'on admet qu'il y a présomption en faveur de celui qui en est de bonne foi le possesseur. La présomption est alors basée sur le *fait* de la possession, et cette présomption persiste tant qu'une preuve en sens contraire ne vient pas établir avec certitude que le possesseur n'est pas propriétaire ; jusqu'à ce que cette démonstration soit faite, il a le droit de n'être pas troublé dans sa possession.

Il en est de même, dit-on, *in moralibus*. Quand la liberté est certaine et la loi douteuse, la liberté « possède », et alors, *melior conditio possidentis*, elle se tient pour non obligée tant que n'est pas établie la certitude de la loi, d'où la règle : *Lex dubia, lex nulla*. Par raison inverse, si la loi est certaine, c'est elle, alors, qui « possède », et la liberté doit se tenir pour obligée, tant que la cessation de la loi préexistante n'est pas certaine.

Autrement dit : si le doute porte sur l'existence même du précepte, la présomption est en faveur de la liberté ; s'il porte sur le fait de l'accomplissement du précepte, par ailleurs préexistant et certain, la présomption est en faveur de la loi : il faut se tenir pour obligé.

Exemple : Après enquête de bonne foi Pierre n'arrive pas à savoir clairement, avec certitude, s'il a atteint l'âge précis où commence pour lui l'obligation du jeûne : la loi est douteuse et la « possession » de la liberté, certaine (la liberté possède) : il ne jeûne pas. Si, au contraire, son doute porte sur l'âge auquel *cesse* pour lui l'obligation du jeûne, la loi est certaine, et douteuse la possession de la liberté (la loi possède) : il doit se tenir pour obligé de jeûner.

Admis couramment par un grand nombre de théologiens, le *principe de possession* a été, surtout en ces derniers temps, contesté par d'autres, d'égale valeur. On lui reproche de transporter dans l'ordre moral de la conscience, et cela sur une analogie lointaine et discutable, une théorie qui n'a sa raison d'être qu'en matière civile de justice, là où le *fait* matériel de la *possession* d'un objet constitue un élément de présomption par rapport à cette autre réalité qu'est le domaine de *propriété*. Tout est là objectif, précis, comme il convient en matière de justice. Or, à y regarder de très près, si l'on transporte ces idées dans l'ordre de la moralité, l'analogie plus verbale que réelle, ne paraît pas de tout repos.

Mais, quoi qu'il en soit du principe, quant à son application générale dans le doute portant sur l'existence de la loi, il semble, en tout cas, à certains auteurs, fort contestable dans le cas du doute *de cessatione legis*. On dit qu'alors la loi *possède*... Mais non ! Pas du tout ! C'est précisément cette incidence de la loi sur la conscience, cette prétendue « possession » qui est *douteuse*, puisqu'il y a de sérieuses raisons de croire que le précepte a été accompli, que la loi a « cessé » pratiquement d'exister *in casu*. Comment faire état, alors, du *melior conditio possidentis*, puisqu'il n'y a aucun *possidens* certain, ni la loi ni la liberté ? Pierre a contracté une dette : rien de plus certain que ce fait passé. Plus tard, il se demande, anxieux, s'il l'a payée : bonnes raisons contre, et non moins bonnes raisons pour le fait du paiement. A ce moment précis, oui ou non, disent ces auteurs, l'obligation de payer est-elle certaine ? Non ! Sur quel *fait certain* pourrait-on baser la présomption de paiement ou de non paiement ? Sur aucun ! Or, *lex practice dubia, lex practice nulla*.

Et quand on objecte à ces auteurs le soi-disant axiome : « une dette certaine ne cesse que par un paiement certain », ils répondent : ...ne cesse *certainement* etc..., oui ; ne cesse *probablement* etc..., non. Or, encore une fois, la cessation probable (équiprobable, si l'on veut) suffit pour rendre douteuse la permanence de la dette, *l'incidence concrète de la loi sur la conscience*, et alors : *lex practice dubia, lex practice nulla*.

Nous n'entendons pas discuter, ni prendre parti dans la controverse. Mais il nous a paru opportun de la rappeler sommairement ici, ne fût-ce que pour aider le lecteur à mieux comprendre l'avantage qu'il y aurait à réduire l'importance exagérée qu'ont parfois accordée au *principe de possession* certains des plus célèbres commentateurs du système moral de S. Alphonse.

Lex dubia lex nulla est très suffisamment prouvé par S. Thomas et par S. Alphonse, quand ils disent qu'une loi n'oblige que lorsqu'elle est certainement *promulguée*, lorsqu'elle est connue comme certainement existante, non seulement *in abstracto* dans sa formule spéculative, mais *in concreto* dans son contact avec la conscience.

Avec ce principe, complété par cet autre : *Sequenda veritas* (dont, disent les Rédemptoristes, *probabilioritas)* le système moral de S. Alphonse se tient parfaitement, sans qu'il soit nécessaire de recourir au *principe de possession* lequel d'ailleurs n'est pas de tout repos et prête à contestation parmi les doctes, même dans le cas du doute *de cessatione legis*, où d'aucuns cherchent sans pouvoir le trouver, le *fait* certain qui doit nécessairement servir de base à la *présomption* qu'énonce le principe, tout comme *in civilibus* le fait matériel et certain de la « possession » sert de base à la présomption de « propriété ».

Le désaccord, théoriquement, reste irréductible entre le probabilisme et l'équiprobabilisme. Mais, si l'étude, très sérieuse et très fouillée, du P. Delerue n'arrive point à le supprimer, tout au moins doit-on dire qu'elle n'aura certainement pas pour effet de l'accentuer davantage ; et c'est là, pour nous, une raison de plus de faire un vif éloge de son livre.

René SCHWOB. **Moi, Juif,** *Livre posthume.* — Un vol. in-8 de XVII-372 p., 12 f. — Paris, Plon.

C'est une conversion bien extraordinaire que celle de René Schwob ! Et le récit en est d'autant plus attachant et plus émouvant, qu'il émane du converti lui-même, nous retraçant le drame intime qui s'est déroulé en son âme et qui l'a poussé vers les sommets de la perfection chrétienne.

Tout semblait l'éloigner à jamais de la vie chrétienne. Tout d'abord son éducation première, ébauchée dans une ambiance areligieuse, et appuyée sur une philosophie artificielle où se mélangent scepticisme et panthéisme, matérialisme et recherche des jouissances sensuelles. Mais René Schwob venait du judaïsme et il nous dit lui-même quel obstacle cette circonstance devait normalement opposer à sa conversion : « Si la religion n'est [plus] chez la plupart des Juifs modernes qu'une charpente sans vie, par contre une vanité ethnique s'y est substituée, qui a fini par s'identifier intégralement à leur existence même. Et c'est la certitude qu'Israël est d'une autre essence que le reste de l'humanité. Tel est ce dogme, intangible et sacré, qu'il ne vient pas même à l'esprit que l'illusion puisse s'y être glissée. Cela s'accompagne en toute bonne foi d'un mépris spontané à l'égard de toute attitude non juive. »

Comment s'est opérée cette conversion ? Non pas soudainement comme celle du P. Alphonse Ratisbonne, à la suite d'une intervention miraculeuse, mais lentement, intérieurement par le travail incessant de la grâce, travail dont le futur converti ne prend pas toujours lui-même pleine conscience, ignorant qu'il est, pour ainsi dire, de la foi qui déjà l'unit à Dieu. « C'est peut-être en 1912, écrit-il, que me fut donnée la première occasion d'entendre parler du christianisme comme d'une idolâtrie. Puis, en 1914, je crus distinguer, pendant une bataille, une voix qui me disait : *Tu seras sauvé si tu m'aimes...* Et douze ans, je devais songer à cette voix sans consentir à m'y soumettre. Des amitiés avec divers chrétiens réduisirent peu à peu mon antagonisme sans le détruire... C'est à travers la peinture italienne que la présence d'un esprit invisible, cause de la beauté, s'affirma plus forte que les apparences. Mais cet esprit n'avait aucun rapport avec aucune religion révélée. »

Et cependant le désir de conversion s'emparait de plus en plus de cette âme, que dégoûtait « la niaiserie moutonnière et la mesquinerie assez infâme d'un monde pour qui le Christ n'a pas prié. » Or, ce désir poussait instinctivement Schwob a tenter l'expérience d'une conversion au catholicisme, expérience qui, une fois commencée et poussée à son terme, se trouva devenir une réalité. En 1922, il demanda le baptême ; mais ce sacrement lui fut refusé, « le prêtre, écrit-il, ayant jugé ma curiosité insuffisante et prématurée ». D'une santé déjà fortement ébranlée, il se rend en 1923 à Lourdes, « moins pour guérir — j'étais vis-à-vis de mon corps dans un tel détachement que je m'en étonnais moi-même — que pour donner à Dieu par l'exemple de ma complaisance l'occasion, s'Il était, de manifester la Sienne. » Mais non, ce n'était pas par l'extérieur que Dieu voulait se saisir de cette âme prédestinée ; c'était, comme R. Schwob l'écrit, par une sorte de « décantation intérieure » qui pouvait seule lui permettre de plonger jusqu'aux racines de son moi. Malgré une santé déplorable, et contre l'avis de tous ses médecins, il profite au printemps 1925 de l'occasion inespérée d'une campagne lointaine en Extrême-Orient. Il y rencontre M. Paul Claudel. « Je lui exposai à quelles difficultés je me heurtais. En particulier, les dogmes me paraissaient absurdes. Surtout celui de la Sainte Trinité. Et tellement opposé à l'idée d'unité qui m'était chère ! Je lui avouai ne rien comprendre à sa foi. Il m'éclaira avec une lucide charité, me révélant dans un système de lointaines ressemblances avec notre propre être la possibilité d'une appréhension de Dieu à laquelle je n'avais jamais songé. Et dès lors, au lieu de m'obstiner par l'exercice d'une aveugle logique à m'introduire dans un monde où, sans les grâces du baptême, j'aurais vainement cherché quelque explication, je pressentis enfin l'hypothèse d'une révélation analogique des dogmes ». C'était le commencement de la foi ou plutôt la possibilité de la foi entrevue, et par elle la possibilité du baptême prochain.

Mais était-ce bien la foi nécessaire au baptême ? Ici, l'analyse psychologique que René Schwob nous fait des sentiments de son âme apparaît assez confuse. Trop peu instruit des choses de la religion, — ne croyait-il pas qu'une confession préalable était exigée pour le baptême ? — il ne sait pas s'exprimer au sujet de cette foi naissante. A l'entendre, il ne possédera la foi explicite que lorsque la grâce aura vidé complètement son cœur de toute attache aux biens et aux plaisirs terrestres et aura donné à son âme la paix profonde, la paix entière, que le plus léger doute ne viendra plus troubler. Mais la théologie nous enseigne que la foi véritable peut éclairer notre intelligence, alors que notre cœur est encore troublé par les passions, et qu'elle est compatible avec le doute *involontaire : credens interdum potest pati motum dubitationis* (IIa-IIæ, q. 4, a. 8, obj. 1). Tant qu'il ne sera pas parvenu au suprême détachement et à la paix de l'âme dans la « possession » de la vérité, Schwob croira ne pas croire, et la psychologie de son âme se heurtera à cette contradiction d'une entière loyauté vis-à-vis de l'enseignement de l'Eglise s'opposant aux tâtonnements d'un esprit toujours replié sur lui-même, cherchant en vain la complète vérité. Une « bonne volonté authentique », Schwob la possédait : après l'avoir longtemps, par acquit de conscience et d'ailleurs sans succès, exercée à la recherche de miracles tangibles, il allait la mettre désormais « à épier le tremblement de ses impulsions les plus intimes », et c'est sans doute cette préoccupation d'analyse intérieure qui troublera son âme jusqu'au jour où la Vérité l'inondera complètement de la divine lumière.

Fallait-il attendre jusqu'à ce jour béni pour lui conférer le baptême ? Les circonstances furent ici plus fortes que les principes rigoureux de la théologie. La campagne de 1925-1926 fit empirer son état. Rapatrié au cours de l'été 1926, il pensa mourir d'une pleurésie très virulente sur le paquebot qui le ramenait en France. A la faveur du délire, il éprouva la sensation physique de sa damnation, et dès lors la seule pensée d'assurer son salut le domina. Au mouillage de Co-

lombo, on fit venir un prêtre : l'entretien que Schwob eut avec lui fut assez décevant : une fois encore le baptême fut différé. Mais telle était déjà la foi du malade, que devant une petite médaille miraculeuse — celle même du P. Ratisbonne — que la supérieure de l'hôpital de Changhaï lui avait remise avant son départ, il s'engagea à devenir chrétien en cas de guérison. L'humilité de René Schwob attribue cette promesse à un mouvement de spéculation analogue à celui qui jadis l'avait mené à Lourdes, et peut-être aussi à une superstition spontanée de mourant. Le fait est qu'il fit la promesse et que sa pleurésie disparut au cours de la semaine suivante.

Sans doute renouvela-t-il d'autres fois encore sa demande de baptême, et chaque fois « de nouveaux empêchements du genre de ceux qu'avait provoqués le prêtre des missions » eurent pour effet, dit-il, « de reculer la date de ce grand sacrement jusqu'au temps où il allait m'être possible, comme je le disais avec un indulgent scepticisme, de sacrifier six mois à chercher Dieu ». Ce scepticisme-là, c'est le mouvement naturel et indélibéré de l'intelligence qui veut analyser jusque dans leurs derniers remous les sentiments et les passions qui agitent une âme déjà convertie, mais encore aux prises avec les difficultés du vieil homme. Ce n'est, à coup sûr, rien de plus. Les six mois de silence, de retraite, de réflexion, que va s'imposer René Schwob témoignent uniquement de sa droiture foncière et de sa loyauté totale envers Dieu. Sur ce point, et après avoir lu et relu le journal intime du converti, nous faisons pleinement nôtres les réflexions du T. R. P. Devaux, supérieur général des Prêtres de N.-D. de Sion : « Surtout qu'on ne reproche pas à cette analyse minutieuse des moindres impulsions, à cet enregistrement quotidien du remous des passions et des états d'âme, de prolonger pendant six mois la compassion inavouée d'une vanité essentielle ; elle n'est d'un bout à l'autre de son effort, que le témoignage convaincant d'une incomparable sincérité et d'un dépouillement total, résolus à ne rien laisser subsister de ce qui ne se trouvera pas être de Dieu. » *(Vie catholique,* 5 janvier 1929).

En novembre 1926, à la veille d'une opération où allait se jouer une fois de plus son existence, René Schwob demande encore et obtient enfin le baptême. Remis de son opération, il se livre à l'expérience de la communion quotidienne : c'est à ce moment qu'il faut reporter les six mois au bout desquels il aboutit à ce qu'il appelle sa conversion. Remarquons immédiatement pour prévenir l'objection qu'une telle conception de la conversion ne manquera pas d'amener sur bien des lèvres, que ce baptême et ces communions ne furent pas concédés à la légère. A entendre René Schwob analysant ses sentiments, on pourrait avoir quelque doute. « C'est ici, écrit-il, le paradoxe déconcertant des desseins providentiels à mon endroit : j'ai été conduit à une foi pleinement explicite par la pratique des sacrements reçus avec une entière sincérité, mais avec une telle ignorance qu'au début, et quant à ce qui parvenait de moi-même à moi-même en formules rationnelles et en concepts conscients, je pensais ne croire ni à la divinité de Notre-Seigneur, ni à plus forte raison à sa présence réelle. Je recevais la Sainte Hostie de la manière qu'on se soumet avec une curiosité très respectueuse à une formalité qu'on croit indispensable et qui oblige à une blancheur que l'on rêvait. Le Pain du ciel était pour moi figure de l'Univers et devait me servir à mieux me marquer mon néant ». Cela, c'est encore l'intelligence du vieil homme, tout imbue des préjugés panthéistes, qui, ne s'insurgeant plus contre les données de la foi, tente néanmoins de les expliquer dans le sens symbolique qui peut seul cadrer avec ses formules antérieures. Mais la volonté du néo-converti est droite, et sa conscience ne lui fait encore entrevoir aucune possibilité de foi autre que sa foi actuelle, si imparfaite soit-elle : « Je ne veux pas toutefois, poursuit-il, charger d'aucune légèreté les prêtres qui m'accordèrent baptême et communions, ni moi-même d'aucun sacrilège. Lorsque je les assurais d'adhérer à tout ce que l'Eglise commande de croire, je n'imaginais guère qu'au début d'une conversion une autre foi que la mienne dans mon cas fut possible... Enfin, je comptais sur une Providence en qui je ne croyais pas croire. Dieu m'épargna donc d'avoir à trop m'expliquer à ses prêtres. »

De cette confession, il ressort bien que le commencement de foi de René Schwob, vu surtout son état de santé extrêmement chancelant et peut-être les risques d'une mort prochaine (laquelle est survenue en réalité), a paru théologiquement suffisant aux prêtres qui lui ont concédé baptême et communions. Ces sacrements, comme il le dit lui-même, ne lui ont donc pas été octroyés à la légère. Toutefois, nous devrons retenir que la foi explicite ne lui a été accordée qu'à la longue « par la pratique des sacrements reçus avec une entière sincérité ». Quoi qu'il en soit du problème théologique qui se pose ici et que nous ne voudrions pas trancher, puisque les éléments *concrets* d'appréciation nous manquent (spéculativement, il ne saurait être tranché que dans le sens traditionnel d'une foi explicite nécessaire à la réception du baptême), il n'en est pas moins vrai que Dieu a agi d'une façon providentielle en cette âme en la conduisant, par l'effet même des sacrements reçus avec sincérité, aux sommets de la sainteté. Il y a là une voie admirable, devant laquelle notre ignorance doit s'incliner et adorer.

Mais peut-être aussi la théologie la plus rigoureuse n'aurait-elle rien à reprendre à la conduite de ceux qui ont accueilli Schwob dans l'Eglise catholique. N'existe-t-il pas une foi qui, par humilité, s'appelle, devant la Vérité éternelle, incrédulité ? Et ne connaissons-nous pas l'admirable prière, proférée jadis par le père de l'épileptique possédé : « Je crois, Seigneur, venez en aide à mon incrédulité ! » (Marc, IX, 24).

LITURGIE

Q. — Dans une réponse donnée p. 302, l'*Ami* a fait allusion à la faculté que l'on a, dans les petites églises paroissiales, de supprimer le chant aux fonctions liturgiques de la Semaine Sainte. Cette faculté implique-t-elle la possibilité de se contenter d'une messe basse le Samedi Saint ?

Les paroisses ne sont pas rares où le chantre inexistant est remplacé à l'ordinaire par des personnes de bonne volonté, mais qui ne viennent pas à la messe du Samedi Saint. Le curé est donc à peu près seul ce jour-là dans son église. Il semble qu'une messe basse est alors plus honorable pour le bon Dieu qu'une messe chantée devant des bancs vides.

R. — Les anciennes éditions du *Memoriale rituum* supposaient uniquement, — sans en faire d'ailleurs une obligation [1], — que les fonctions extraordinaires y décrites étaient, du commencement à la fin, célébrées sans aucun chant dans les petites églises paroissiales.

Le nouveau *Memoriale rituum* prévoit, il est vrai, le cas où ces mêmes fonctions seraient chantées ; mais il continue à admettre qu'elles puissent, — y compris la messe, — être simplement lues. Cela est si vrai que, dans une note de la préface de la nouvelle édition, cette messe se trouve assimilée alors à une messe conventuelle basse.

En ce qui concerne la messe du Samedi Saint, on lit dans ladite édition (tit. VI, c. II, § VI, n. 8) :

[1] Cf. Bourbon, *Petit Cérémonial paroissial*, p. 344-346.

« Post epistolam, celebrans dicit ter (vel cantat) *Alleluja*, elevando gradatim vocem, et clerici (aut cantores, seu chorus), post quamlibet vicem, in eodem tono repetunt illud, et celebrans prosequetur versum et tractum (quos concinunt cantores, seu chorus, de more, si cantus adhibeatur). » — Et un peu plus loin (n. 10 et 11) : « Loco Antiphonæ Communio dicuntur Vesperæ, ut in Missali, videlicet : Celebrans in cornu epistolæ dicit ant. *Alleluja, alleluja, alleluja*, et alternatim cum clericis assistentibus prosequetur ps. *Laudate etc.*, et in fine repetitur ter *Alleluja* (si cantus adhibetur, celebrans hæc omnia submissa voce legit, vel alternatim dicit cum clericis). »

Il est donc certain que, dans les petites églises paroissiales, la messe du Samedi Saint peut, comme le reste de la fonction de ce jour, être simplement lue.

Q. — Dans le diocèse auquel j'appartiens, les chanoines avaient toujours porté une barrette à liserés rouges, quand, il y a peu d'années, on fit remarquer à quelques-uns d'entre eux l'enseignement donné à ce sujet par le P. Hægy, dans son *Manuel de Liturgie* (t. I, p. 31). Grand fut leur étonnement... Depuis, la plupart des chanoines ont fini par adopter la barrette noire des simples prêtres ; mais ils n'ont pas cessé de protester, basant leurs protestations sur la pratique de tous les diocèses voisins, où la barrette des chanoines est invariablement ornée de liserés rouges.

Du reste, un canoniste affirmait récemment à l'un de ces messieurs que le cardinal Caprara avait obtenu cette faveur pour les chanoines français.

Qu'est-ce que l'*Ami* pense de tout cela ?

R. — I. Avant 1888, il n'y avait, de droit commun, que deux sortes de barrettes ecclésiastiques : *a)* la barrette des cardinaux, toute de couleur écarlate et constituant un de leurs principaux insignes ; — *b)* la barrette cléricale, entièrement noire. Les évêques eux-mêmes ne pouvaient alors porter que cette dernière barrette, comme le leur rappela, le 8 juillet 1881, un avertissement de Mgr Cataldi, préfet des cérémonies apostoliques [1]. Il en fut de même jusqu'en 1905 pour les protonotaires apostoliques et autres prélats inférieurs. (Cf. Pie IX, const. *Apostolicæ Sedis officium*, du 29 août 1872, n. 3262, II).

Par bref du 3 février 1888, Léon XIII a accordé à tous les patriarches, archevêques et évêques l'usage de la barrette violette [2]. Mais la houppe et les liserés de celle-ci doivent également être violets (S. R. C., 6 sept. 1895, n. 3873, ad 5), et ne sauraient être de couleur rouge (S. R. C., 26 nov. 1919, n. 4355, I, ad 1).

Dans son Motu proprio *Inter multiplices*, du 21 février 1905 (n. 4154), Pie X a permis aux trois premiers ordres de protonotaires apostoliques, — protonotaires *de numero participantium*, protonotaires surnuméraires, protonotaires *ad instar participantium*, — l'usage d'une barrette noire, ornée seulement d'une houppe de couleur amarante (§ 3, 16 et 45), et aux prélats domestiques l'usage d'une barrette noire avec houppe violette (§ 79). La barrette des protonotaires titulaires ou honoraires doit être entièrement noire, sans aucun agrément d'autre couleur. (*Ibid.*, § 64).

Telle doit être aussi, à moins d'un indult particulier, la barrette des chanoines, car il n'existe aucune concession générale leur accordant l'usage d'une barrette différente de celle des simples clercs.

II. — La bulle *Qui Christi Domini vices*, du 29 novembre 1801, conférait au cardinal Caprara, avec autorisation de les subdéléguer, les pouvoirs nécessaires pour concéder des insignes de chœur aux Chapitres qu'il était chargé de reconstituer en France. En conséquence, le cardinal publia le 10 avril, — en autant d'exemplaires qu'il y avait de métropoles ou de cathédrales, — le décret *Inter ceteras*, dans lequel, par faveur très spéciale, il accordait au premier futur archevêque ou évêque de chacun des nouveaux diocèses, la faculté d'attribuer aux dignités et aux chanoines des insignes et habits de chœur qui fussent mieux en rapport avec l'ancien usage de son église.

La faculté ainsi accordée par le légat ne comportait certainement pas le droit d'ajouter, pour les chanoines, des agréments de couleur à la barrette cléricale ordinaire, car celle-ci, — la S. C. des Rites l'a rappelé à un autre propos, — n'est pas, à proprement parler, un insigne ou habit de chœur : « siquidem biretum non est chorale indumentum. » (S. R. C., 7 déc. 1844, n. 2877).

De fait, ce ne fut que plus tard, vers 1840, que commencèrent à paraître en France les barrettes canoniales garnies de liserés cramoisis ou même écarlates [1]. Interdites, — nous l'avons vu, — pour les évêques eux-mêmes, ces garnitures de barrettes le sont à *fortiori* pour les chanoines, et, sauf concession particulière du Saint-Siège, ces derniers doivent se contenter de la barrette entièrement noire.

Q. — Dans certaines régions, les prêtres dont un confrère vient de mourir ont l'habitude d'aller dire la messe pour lui le jour de ses funérailles, dans l'église où celles-ci ont lieu. Il arrive parfois ainsi que, pour ce confrère décédé, il y a des messes depuis l'aurore jusque pendant la cérémonie des obsèques.

Il m'a été donné d'assister à une cérémonie de ce genre le samedi dans l'octave privilégiée de l'Ascension. À cette occasion, il s'est élevé plusieurs doutes, dont je désire voir la solution dans l'*Ami*.

1° Etait-il permis aux prêtres qui ne célébraient pas durant la cérémonie, de dire une messe de *Requiem ?*

2° N'ayant pas sous les yeux le nouveau Missel, un bon nombre des prêtres présents ont cru devoir prendre la messe *In die obitus*, comme pour les simples fidèles. — Ont-ils eu raison ? Sinon, quelle messe de *Requiem* auraient-ils dû lire, et avec quelles oraisons ?

R. — Ad I. La célébration des messes privées de *Requiem* pour un défunt le jour et dans l'église même où se font solennellement ses funérailles, est interdite pendant toute octave privilégiée. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 5 et 6).

[1] Cf. Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine*, t. I, p. 47.
[2] Cf. Barbier de Montault, *Op. cit.*, t. I, p. 231.

[1] Cf. de Conny, *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 68-70.